

ИДЕАЛ ЗРЕЛОГО РУССКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Эржебет Надь

Древнерусская литература – это литература высоких идеалов. Появляющийся в произведениях художественной литературы носитель идеалов, человек, всегда отаржает идеалы реальной личности, живущей и действующей в данной исторической действительности. В XIV-XV вв. как в общественной мысли, так и в литературе и живописи усиливается интерес к человеческой личности. Появляется новое художественное видение, новое отношение к человеку, сознание ценности его внутренней жизни и его индивидуальных переживаний, анализ форм его самосовершенствования. Человек всегда был и будет основным объектом художественного познания, и именно в принципах его изображения – ключ к пониманию творческого метода художника и к раскрытию особенностей эпохи (см.5,с.239).

Но возникает вопрос: почему именно на человеческое начало делается акцент в XIV-XV вв., а именно в эпоху татаро-монгольского ига и феодальных усобиц. Мы просто поражены контрастом между нестабильностью жизни феодальной Руси, с одной стороны, и возвышенностью ее культуры, с другой.

Пережитая трагедия углубляет интерес к мистике и ставит дилемму: или приобщиться к тайне небытия, или вернуться к внутренней тайне человеческой судьбы, вновь соединиться с внутренними преданиями, внутренними святынями (см.3,с.19). Потребность осмыслить исторические события заставляет человека определить самого себя, дать дефиницию сущности находящегося в нем человеческого. Выражая свои идеалы с целью самопознания, русский народ ищет тайн бытия, тех божественных тайн жизни, из которых исходит, как из своих истоков, вся человеческая культура и жизнь всех народов земли.

История мира, история человечества свершается не только в объекте, не только объективно свершается в макрокосме, но свершается и в микрокосме (см.3,с.34). Каждый человек по своей внутренней природе есть некий малый мир, в котором отражается и пребывает весь реальный мир и все великие исторические эпохи. Каж-

дая общественная и социальная организация должна выражать интересы личности и интересы общества, как целого. Их взаимодействия определяют динамику общественной жизни. В эпоху исторических бедствий поднимается значение человеческого фактора. Так на фоне социальной неустойчивости, хрупкости общественно-государственных структур, на передний план выступает человеческая личность.

Эта человеческая личность выражает себя в идеале, стремится к самосовершенствованию и объясняет себя в религии. Тайны бытия найдены человеком эпохи в религиозной правде священного предания, неотъемлемой частью которого является Священное Писание, из которого человек черпает внутренние источники для свершения своей судьбы. Православие собрало запас умственных и духовных сил побежденного народа. Найденные в священных преданиях и в своем культурном наследии духовные силы привели к нравственному возрождению человека и, следовательно, к политическому возрождению народа, как целого. Без понимания этого перенос в Москву в начале XIV века митрополичьей кафедры из Владимира, содействующий постепенному превращению Москвы в общерусский светский и церковный центр, остается только мертвым фактом истории. И борьба против татар была не только государственной задачей, а также и религиозной. На Куликовском поле победил не только московский великий князь, но само православное государство. Оставив узкокняжеские и национальные интересы, великий князь Дмитрий объявил себя борцом за весь восточно-европейский христианский мир, а "не дать погибнуть оставшемуся христианству" (см. 19, с. 106-107).

Вся культурная и общественная жизнь эпохи получает творческий импульс от Православия. Это способствовало созданию таких литературных произведений, которые рисовали церковный идеал. Самый характерный пример – Жития свт. Стефана Пермского и прп. Сергия Радонежского, написанные монахом-писателем Троице Сергиевой Лавры Епифанием Премудрым. В центре обеих произведений стоит человек, со своими внутренними ценностями, чувствами и новыми для эпохи требованиями. Возведенный на высоту идеала человек показан в этих житиях Епифания в духе "Слова о ростов-

ском епископе Пахомии". В Лаврентийской летописи Пахомий "избранник божей и истинной бе пастырь, а не наемник. Съ бе агня а не волк: не бе во хитая от чюжих домов богатства, не збирая его, ни тем хваляся, но паче обличаша грабителя и мздоимца... Смерен, кроток, исполнен книжного ученья..." (17,с.439). Летописец изображает тип идеального, но в то время уже реально существующего церковного деятеля.

Цель Житий Епифания та же самая. В образах героев он рисует высочайший пример христианского поведения: "Подобает епископу непорочно быти, трезву, целомудрену, учителну, не пианчиву, небитливу, рассмотреливу, не тяжебливу, правдиву, воздержливу, не глевливу, не самолюбиву, не себе угодливу, странюлюбцу, не сребролюбцу..." (6,с.60). Прививавшиеся с тудом идеалы Сергия основываются на общежительном уставе и совершенствовании человека: "непрестанные молитвы, длительное, без отдыха, стояние, прилежное чтение, частые коленопреклонения, изнуряющий голод, жажду лежа-ния на земле, простоту духовную, нарочитую скудость во всем, во всем недостаток". (15,с.307).

Сергий начал с самого себя и дал живой пример, требующий самоотверждения, терпения, мужества. Он творил обновление нравственных сил своего народа, пробуждая в нем сознание единства Руси, пробудив его доверие к себе. На иконе "Троица", написанной в памяти Сергия, выражена основная мысль всего иноческого служения Сергия, стремление к восстановлению гармонического единства Вселенной, единства человечества вокруг Христа по образу единения Лиц Пресвятой Троицы. Сергий не был мыслителем, ни богословом, ни проповедником, а, в первую очередь, человеком исключительной нравственной чистоты и сердечности. "Кроткий душою, твердый верою, смиренный умом" – пишет о нем Епифаний. В своем благочестии он не отворачивался от жизни и от потребностей народа. В нем воплощается идеал эпохи, не ограничивающийся молитвой, но стремящийся делать добро (см.2,с.15).

XIV столетие внесло в восприятие нового идеала некоторые новые элементы из круга религиозных и философских идей, которые появились и выкристаллизовывались в исихатском движении. Это византийское мистическое учение о созерцании, о человеческом

совершенствовании, о единении с божеством еще в земной жизни человека при сознательном устремлении к добру свободной воли человека и при содействии божественной энергии, не было совсем неизвестным на Руси: рассказ об одном из первых русских исихастов помещен в летописи Нестора под 1074 г. Но в древнерусской письменности вместо термина "исихия", "исихазм", употреблялись слова "безмолье", "молчание", указывая на суть движения (см. 4, с. 197, 200).

Греческое слово "исихия" обозначает "покой", "безмолвие", указывает на идеал индивидуального отшельничества и своеобразного самосовершенствования. Этот идеал уже с III-го века определялся внутренней молитвой, "умным деланием", стремлением к личному "обожению" (14, с. 292). В XIV в афонские и константинопольские проповедники исихии (прп. Григорий Синаит, свт. Григорий Палама) разработали мистическую теорию о прижизненном слиянии души человека с божеством.

Исихазм отразил большой интерес к внутренней жизни человека. Палама придает огромное значение человеку. По Паламе сущность каждой человеческой личности так же непостижима умом, невыразима, уникальна, как Божественная сущность. Через осияние нетварным светом, божественной энергией, человек может достичь "мысленного рая", обожиться не только душой, умом, но и телом, стать богом по благодати.

Исихазм стал широко известен из византийских религиозных споров, которые велись между рационалистом-гуманистом Варлаамом и главой исихастов Паламой, о толковании сущности света преображения Христового на Фаворской горе, о возможностях познания Бога. Первым литературным памятником, в котором появляются эти борющиеся друг с другом или, наоборот, переплетающиеся богословские идеи, можно считать "Послание новгородского архиепископа Василия тверскому епископу Феодору о рае". Послание Василия Калики – церковное полемическое произведение против все усиливающегося тверского религиозного критицизма, в котором отражается византийская религиозная борьба, проникнутая общественно-политическими интересами эпохи. Послание Калики – отклик на византийскую полемику, оно проникнуто политическими интересами с одной стороны, стремящегося к самостоятельности Новгоро-

да, с другой, – поддерживающей Москву Твери. Взгляды адресата, Федора Доброго, о которых мы судим только по цитатам и указаниям Василия, можно сравнить с рационалистическими идеями Варлаама. Указания Послания позволяют думать, что согласно Федору Доброму рай, царство Божие, в самом человеке. Он выступал с свободомысленным учением о духовном рае.

Калика отрицает "мысленный рай". Он защищает "земной рай", который является земным существованием "небесного рая". По его богословским посылкам Божество остается недоступным для человека, но божественное присутствие, сверхчувственное начало, богоявление человек может осознать путем опытного, познания. Хотя взгляды Калики напоминают идеи Паламы, нельзя поставить знак равенства между ними, и считать Калику ортодоксальным мистиком. Его мировоззрение и идеал человека – эклектическое сочетание элементов православной веры и близко к народным традиционным представлениям (см.16,с.49). Он дает программу для решения земных проблем, его цель гармоническое человеческое сожителство, земной рай – земное существование идеального мира, неземного, мысленного рая. Эту специальную русскую программу исихазма ведет дальше прп. Нил Сорский в конце XV в. Он не порывает с традициями, но преодолев средневековый дуализм создает новый, отличающийся от средневекового, идеал человека, и вместе с этим новую общественную модель (22,с.9-10).

Исихазм распространился на Руси почти одновременно и как способ индивидуального подвижничества, и как церковнополитическое движение, играющее активную роль в создании объединенного православного русского государства. Богословие исихастов нашло на Руси отклик в момент монастырской реформы, укреплявшей союз церкви и государства. Складывается своеобразный тип общественного деятеля, в котором обнаруживаются черты исихазма. Это монах-созерцатель-практик, который (как, например, прп. Сергий Радонежский) принимает активное участие в социальной и политической жизни.

Изменяется не только церковный, но и светский идеал человека. Созданием централизованного государства феодальная иерархия была поколеблена. Князь может перемещать людей в зависимости

от их личных качеств и заслуг. Вместо идеализации общественного положения человека в иерархии на первый план выдвинулись такие личные качества, как преданность, ревность к делу, убежденность, честь, разум, общественная полезность, т.е. человеческие добродетели (см. 12, с. 92). Важными становятся и чувства, внутренняя душевная жизнь и мысли человека. Светский идеал требовал от человека не только общественно-государственных подвигов, но и выдающихся христианских человеческих добродетелей. Биография Дмитрия Донского написана в духе такого же восприятия человека (см. 1, с. 73). "Как Давид-богоотец Сауловых детей помиловал, так он безвинных любил, а виновных прощал. Подобно великому Иову, словно отец был людям, око слепым, нога хромым, опора и защита, образец всем... Князей русских в земле своей спллавивал, в приказаниях вельможам своим спокоен и приветлив бывал, никого не оскорблял, но всех одинаково любил..." (15, с. 213-215). Усиливается церковное начало и в восприятии светского идеала человека.

Понятие о внутреннем человеке долго приписывалось прп. Григорию Синаиту. Но это учение можно возвести к апостолу Павлу, который всегда был для гуманистов-реформаторов выразителем истинной веры: "...но еще и внешний наш человек тлеет, обаче внутренний обосновляется по вся дни." (2Кор. 4:16). Человек – это "живой храм Духа Святого". Каждый человек носит рай в себе самом, сам для себя является раем, если ведет праведную жизнь: "Не весте ли, яко храм Божий есте, и Дух Божий живет в вас. Аще кто Божий храм растлит, растлит сего Бог. Храм бо Божий свят есть, иже есте вы." (1Кор. 3:16-17).

Идеи начала XIV века отражаются в "Трифоновском сборнике", рукопись которого создавалась около 1480 г. Принципы, изложенные в ряде сочинений из Трифоновского сборника, и содержание апелляции к "духу", к "рассмотрению", к "внутреннему человеку", мы считаем идейной позицией, далеко выдвинутой в будущее. Это начало того религиозного движения которое в середине XVI века Феодосий Косой обозначит как "разум духовный" (11, с. 111). Дух – сила разума, соединенная с силой добра. В сборнике наружной вере и формальной книжности противопоставляется ищущий истину разум и "духовная", имеющая глубокие внутренние корни,

вера. Сборник осуждает церковную иерархию и желает проповедовать учение Бога, а не учение Церкви, ведь каждый человек носит Бога в себе самом. Подчеркивается право на учение для простых, но мудрых, ведущих праведную жизнь людей. В основе учения мысль о значимости человека господствует над религиозными различиями: "Ненавидишь бо не тех, но повелению, не человека, но зло дело, растленен разум. Ово убо человек, дело Божие... Недостоит испытати верна или не верна. И яло чистота сердечная – се есть иже миловати же вся человеки, верная же и неверныя" (20, л. 111).

В составе Трифоновского сборника глава "Слово о лживых учителях" воспроизводит в миниатюре идейное содержание всего сборника. Его неизвестный автор критикует верхи духовенства и Церковь, требует демократизации веры и свободного права всех быть учителями веры. Лозунгом его являются доверие к разуму человека, широкая публичность "книжного учения", и, вместе с этим, требование народного просвещения, что имеет параллели в гуситском движении. Автор "Слова" часто ссылается на "Предисловие честного покаяния", которое действительно тождественно с предисловием самого "Сборника". И здесь выражается антропоцентризм автора в описании путей самосовершенствования людей.

Глава 65 "Сборника" – "написание Акиндина мниха лавры Святыя Богородица к великому князю Михаилу о поставляющих мзды ради". Акиндин считает виноватой церковь "от старейших святителей наших до меньших, от первых до последних". Потом подчеркивается значение разума: "всяк человек приим от Бога разум рассужати, последовав невежие пастухи, муку приимуть, по реченному, слеп слепа ведя, оба в яму впадатся..." (18, стлб. 156-157). Во второй половине XIV века протест против Церкви переходит иногда в открытую ересь оформлируется как сектантское движение. Уже в 30-40 годах XIV века появляется в Новгороде и Пскове еретическая секта стригольников. С середины века это движение находит отклик особенно у нижнего духовенства и горожан. Епископ Пермский, Стефан, написавший в 1386 году "Поучение епископа Стефана против стригольников" по просьбе митрополита Алексия, верно оценил общественный характер этого движения. Опытом искушенного богослова он проник в глубину расхождений между учением

Церкви и стригольников. С чисто церковной позиции он противопоставляет слепую веру истинной, имеющей рациональные основы вере. Стефан указал и на требование достоинства, направленного к возвышению человека: "...не сам бо кто прославится, но сам Бог прославит святыя своя" (7,с.240). По мнению стригольников достоинство человека служить Богу не божественный дар. Они отрывали божественное от человеческого, противопоставляли сверхъестественному – естественное, свободному – ограниченное, мистическому – логическое. Принцип человеческого достоинства у них – абстрактное утверждение человеческой индивидуальности. Византийское религиозно-философское произведение Филиппа Пустынника "Диоптра", переведенное в XIV веке в Ростове, утверждает примат материального над духовным, анализирует духовную жизнь и нравственные свойства человека в связи с физиологическими и внешними факторами. В последующие эпохи его часто цитируют и перепиывают.

В XV веке возникло единственное по своему содержанию, "Лаодикийское послание". Переводчика – может быть автора – этого философско-грамматического трактата, Федера Курицына, Клибанов считает "первым гуманистом" (8,с.80). Состоящий из нескольких частей трактат подчеркивает самовластие души, и ума. "Душа самовластна. Заграда ей (чтобы свобода не превратилась в произвол) вера". Идеал Курицына такая религия, в которой отсутствуют посредники между Богом и человеком.

За "Лаодикийским посланием" обычно следуют несколько статей, среди них "Написание о грамоте", содержащее еретические идеи. По "Написанию", вместо "Спасителя" человечеству нужна грамота и знание, от которых люди приходят к познанию Бога, и, таким образом, к спасению. Сила человека в разуме, ибо разумом человек уподобляется Богу. В статье дальше развивается тезис "Лаодикийского послания" о свободной воле человека: "Сея ради вины грамота состроена, якоже Бог создал и благословил человека животна, плодна, словесна, разумна, смертна... И потом дал ему самовластие ума: смерть и живот предложив перед очима его, рекше волное произволение хотения и (к) добродетели или к злобе..." (21, л.117 об.). Здесь автор изумляется не только премудрости Творца,

но также силам и свойствам человека, обладающего самовластной душой.

В русской общественной мысли и литературе в центре внимания стоит человек, (однако отнюдь не безбожный) со своими чувствами, личными переживаниями, с разными путями улучшения природы человека и с сознанием важности самосовершенствования человеческого духа. Возвышается человек и в церковном, и в светском мышлении, литературе и искусстве. Эти черты принято называть по Д.С. Лихачеву Предвозрождением или Проторенессансом. Лихачев определяет отличие Предвозрождения от Возрождения тем, что они занимают разные исторические ступени: Предвозрождение – это начало движения, первая ступень Возрождения, которое открыло человека через утверждение данной ему самостоятельности его ума и мысли. В эпоху Предвозрождения индивидуальность человека была признана в сфере эмоций и перекрестилась с иррационализмом и мистицизмом. Христианство получает новую опору в эмоциональных переживаниях личности. Лихачев отличает Предвозрождение от Проторенессанса: Проторенессанс в Италии – это наиболее раннее появление Ренессанса, принципиально не отличающееся от него, а Предвозрождение в России заключает в себе элементы Возрождения, но отличается от него яркостью выражения религиозного характера (13, с.38). Лихачев видит корни возрожденческого антропоцентризма в исихастском движении, несмотря на то, что в Византии оно, объединяясь с властью, открыто выступило против гуманизма.

Но что сближало исихастов с их идейными противниками – так это личностное начало. И гуманизм, и паламизм ответ на вызов новых идей, ответ, данный сознательно делающим выбор личностями. И гуманизм и паламизм стимулировали человека к постоянному движению, т.е. как бы направляли его в бесконечность.

Исихазм со своим психосоматическим самоуглублением превратил человека в некий "сосуд", способный принять и заключить в себе "Бога живого". В точке зрения на человека как на живую обитель Духа Святого, как на храм Божий, возможным становится сближение между мистическим и рационализирующим направлениями в средневековом христианстве. Но то, что резко различает их, это божественное содержание, наполняющее человека, как "живой

храм" (8,с.50). По рационализму, сила человека в самом мыслящем человеке, и на пределе развития человеком присущих ему нравственных и умственных сил он, человек, уподобляется в своем совершенстве Богу. По мистицизму, человек – живой храм потому, что на пределе самоотречения в него нисходит Бог, Дух и разум Божий.

Часто и рационализм, и антропоцентризм еретических движений считают отличительными признаками Предвозрождения. Правда, эти движения рассматривают человека не объектом в отношении к Церкви, а субъектом во всех делах веры и жизни. Они дают рационалистическую критику иерархии и догматического учения церкви, но в оболочке религиозных рассуждений и толкований. Еретические движения действительно типичная принадлежность средневековья, хотя они имели проторенессансные черты антропоцентризма ослабляли средневековое догматическое мировосприятие (см.25,с.154).

Характерное свойство русской культуры XIV-XV вв. – развитие человеческого индивидуализма. Оказалось, что многие идеи и понятия, которые считали ренессансными, существовали уже в XIII в. С другой стороны, если мы беспристрастно изучаем эпоху Ренессанса, видим, что она полна элементами, характерными для эпохи расцвета средневекового духа (см.24,с.206), а понятие "humanitas" в разной мере и с другим содержанием сопровождает историческое развитие человечества от Конфуция до Цицерона, значит существует и без Ренессанса (см.10,с.34). В рамках средневековой феодальной культуры известны периоды подъема, связанные с интересом к античности, появлением элементов гуманистической этики, реализмом в искусстве, темами личности, стихиями самостоятельных духовных исканий (Каролингское Возрождение, Палеологовский Ренессанс, Прованский Ренессанс, Македонский Ренессанс). Но ни одна из этих культур все же не превращалась в Ренессанс (см.25,с.151). На Руси названный Лихачевым предвозрожденческим период XIV-XV веков не перешел в Ренессанс, а стал формализоваться, и в XVI веке породил все те пышные официальные стили в литературе, которые были лишены подлинных творческих потенций.

И Ренессанс и Проторенессанс вполне определенная во времени и пространстве система, явления которой приобретают совершенно специфическое значение. К смешению понятий приводит и

словоупотребления Н.И. Конрада и М.Н. Тихонравова, пользующихся вместо иностранного слова Ренессанс словом Возрождение. Выражение "ренессансные тенденции" выступает как некая универсальная отмычка для раскрытия смысла всего значительного в средневековой литературе. Все оригинальное и человеческое в зрелой средневековой культуре мы стремимся истолковать как нечто безусловно противоречащее самой ее природе, идущее вразрез с ней и непосредственно "предвосхищающее" культуру Возрождения (см. 9, с. 162-164). Эту "предшествующую" Возрождению культуру принято называть Предвозрождением.

Характерные черты эпохи и новое понимание человека на Руси XIV-XV вв., хотя напоминают Ренессанс, но не выходят за рамки средневековья. Новое отношение к человеку специфическое достижение русского зрелого средневековья, способного к обновлению, но по-другому, чем Западная Европа. Там, по словам Хейзинги, мы можем говорить о "закате средневековья" и о появлении светского, индивидуального, объективного, направленного наружу понимания человека. В средневековье обе части сознания – и часть, направленная на внешний мир, и часть, направленная внутрь человека – "как будто отдыхали под общим покровом", пишет Буркгардт, а человек видит себя как род, народ, партия, общество, семья, или в других формах всеобщего (см. 23, с. 94). На Руси обновление, новое понимание человека, субъективное, поощряющее к созерцанию, формируется растворяющимся в религии общественным, коллективным путем (см. 22, с. 5-7). Таким образом, появление нового идеала в интерпретации человеческой личности означает не Предвозрождение, а расцвет зрелого русского средневековья. Самостоятельная личность западного Ренессанса – виртуозный игрок тезиса и антитезиса, а на христианском востоке у личности XIV-XV вв. только одно лицо, говорящее с Богом.

ЛИТЕРАТУРА

1. Адрианова-Перетц, В.П. Слово о житии и о представлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Руського. In: ТОДРЛ., т. V.

2. Алпатов, М.В. Андрей Рублев. М., 1972.
3. Бердяев, Н.А. Смысл истории. Умса-Press, Paris, 1969.
4. Голейзовский, Н.К. Исихазм и русская живопись в XIV-XV вв. - Византийский временник XXIX.
5. Еремин, И.П. Литература Древней Руси. М.-Л., 1966.
6. Житие Св. Стефана епископа Пермского. Heidelberg, Mouton & Co, 1959.
7. Казакова, Н.А. - Лурье, Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV-начала XVI века. Приложение. Источники по истории еретических движений XIV- начала XVI века. М.-Л., 1955.
8. Клибанов, А.И. Реформационные движения в России в XIV- первой половине XVI вв. М., 1960.
9. Кожилев, В.В. Возрождение или средневековье? In: Русская литература, 1973, №3.
10. Конрад, Н.Н. Об эпохе Возрождения. - Литература эпохи Возрождения и проблемы всемирной литературы. М., 1967.
11. Корецкий, В.И. К вопросу социальной сущности "нового учения" Феодосия Косого. In: "Вестник Московского Университета". М., 1956. № 2.
12. Лихачев, Д.С. Человек в литературе древней Руси. М., 1970.
13. Лихачев, Д.С. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1971.
14. Мейендорф, И. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. In: ТОДРЛ, т.29. Л., 1968.
15. Памятники литературы Древней Руси. XIV - середина XV века. М., 1981.
16. Плугин, В.А. Мировоззрение Андрея Рублева. М., 1974.
17. Полное собрание русских летописей. т.I. изд.2. Л., 1927.
18. Послание Акиндина. Русская историческая библиотека, VI, стлб.156-157.
19. Прохоров, Г.М. Этническая интеграция в Восточной Европе в XIV в. (От исихастских споров до Куликовской битвы). In: Доклады отделения этнографии, вып. 2, Л., 1966.
20. Сборник новгородско-софийского собрания № 1262, Государственная Публичная библиотека им. Салтыкова-Щедрина. С-Пб.
21. Собрание Московской Духовной Академии, № 103, (Государственная библиотека им. Ленина, Рукописный отдел)
22. Фейер Адам. Русская культура на рубеже средних веков и нового времени. In: Acta Univ. Szeged, XIV.
23. Burckgardt, J. A reneszánsz Itáliában. Bp., 1978.
24. Huizinga, J. A középkor alkonya. Bp., 1976.
25. Lazarev, V.N. Középkori orosz festészet. Bp., 1975.